

仮名草子の思想的性格と文学史的位置

青 山 忠 一

仮名草子の複雑多様な性格は、その形象技術の未熟さとともに、発生期の文学が負わねばならぬ宿命であった。こうした蕪雑さに筋目をつけるためにこれまでいろいろな角度から分類・整理がおこなわれてきたが、素朴で一般的な性格づけをすれば、やはり教訓啓蒙ということにきわまるであらう。実際、娯楽的な恋愛物語にも、実用的遊女評判記にもそうした傾向ははっきりと窺うことができるのである。その意味で特に教訓啓蒙を旗印とする一連の作品群を検討することによって仮名草子全体の性格を卜することも可能といえよう。

(一)

教訓啓蒙的な作品群は、庶民教化の立場から作者の人生観を中心に、仏教、儒教、道教などの教義を平易に説いたもので、問答体の再現や隨筆風の踏襲が多く、時に説話的興味によりかきりながら、ごく単純な物語の設定を用意するにすぎない、といった程度のきわめて功利的傾向的なものである。こうしたあらわな思想性の露呈ゆえに思想的と銘うたれるが、果してそれほどに「思想

的」であつたらうか、その点から考察して行こう。

お伽草子の伝統をうけつぐ「恨の介」「薄雪物語」「ざんげ物語」「薄雲物語」「露殿物語」「あだ物語」「元の木阿弥物語」など、恋愛譚を中心とする一連の中世風の作品群は、所々に近世的な現実主義精神のめばえを窺わせながらも、全体の雰囲気は依然として仏教的彼岸主義的なものであった。しかし仏教といつてもごく単純な往生思想がその中心で「無常」や「業」の解釈にしても、また信仰や求道の態度にしても極めて功利的通俗的であつたことを知らねばならない。諸行無常を説き、電光朝露石の火の命と歎いても、それは、恋—無常—出家、という中世以来の類型的物語のプロローグに過ぎぬのである。「過去因果経をおもんみるに、をのれをのれのその業は、みなこれ前生よりの定まりなれば、それ苦しからず」（うらみのすけ）ときわめて安易に主人公を死へ追いやるのも、「業」の觀念の表面的な理解に基づき、往生思想の誤解といえよう。しかしこうした觀念は通俗仏教の常識であり、「薄雪物語」も主人公は「先立給ふうす雪と、此世の縁は薄くとも、来世にてはかならず一つはちすの縁となし給へ。なむあみだ

仏」と称えて自害を計り、いさめられた後出家して、「二十六と申には往生をぞ遂げ給ふ」という結末をつけている。「七人比丘尼」もまた、「みなうき事をゑんとして後世のたねとは成候へ、定めて三仏道淨のさとひらき給はんこと疑ひは待らじ」と説いている。これらはいずれも現世を憂き世と観じ、恋の迷いを契機として来世の極楽往生を希うという中世以来の仏教説話の伝統をつくものである。こうした思想はやがて煩惱即菩提という大乘の相即理論の俗解釈と提携して一種の享楽精神をつくり出して行った「あだ物語」の末尾や、「露殿物語」の浅草寺における夢想は、その端的なあらわれであるがこれについては後に改めて考えてみよう。

また当時の庶民信仰の対象としてもっとも代表的な観音菩薩は「宮戸川物語」「小倉物語」その他各種の作品に出てくるがその現われ方の極めて功利的、現世利益的である点、まったく薬師信仰等と同様である。「うらみのすけ」「薄雪物語」「是染物語」にみられる清水観音、「露殿物語」の浅草観音などもこれである。なお出家修行の方法が一樣に称名念仏であるのも特徴的で他力易行の庶民的性格をあらわすものといえよう。

さて教訓啓蒙を標榜する仏教宣布のものとなると物語的要素は乏しくなるとともに仏教術語の露出は一段とあらわになる。しかしさすがにこの頃のものとなると、現実的傾向がみられるようになり、往生思想はやや色うすれてくる。「阿弥陀裸物語」は唯心の浄土已心の弥陀と説き、「あみだとはみなみに有をしらずして、にしをねがふははかなかりけり」と言う道歌を掲げている。こうした意識は「祇園物語」や「因果物語」にもみられ、武士階級の

興隆安定にともなう禪への志向を感じさせる一方、その聖道門的態度が自己見性を契機として儒教への接近をもたらし、やがては三教一致思想への足がかりともなっていくのであった。勿論「夫婦宗論」にみられるような彼岸思想は依然として後を絶ったわけではない、「彼夫婦もろともにげんぜのひんくをば夢うつつにも悲しみ給はずただ永き世の闇を心憂く思ひ後世菩提をいのる。」

というような言葉もたしかに存在しているのであるが、この時代の仏教はあくまでも倫理的色彩の濃厚さに特徴を見なければならぬ。その意味で仏教的仮名草子の代表作家鈴木正三の念願書は極めて象徴的である。「夫仏法ハ人間ノ惡心ヲ滅スル法也、願クバ仏弟子ヲ万民ノ惡心ヲ治スル役人ニ被仰付、国土ノ功德トナシ給ヘカシ……」と念ずる意識は彼の「世法即仏法」の觀念を裏書きするものであるとともにその倫理的傾向を端的に物語っているといえよう。因果応報の理もそうした角度から理解されなければならない。「七人比丘尼」の七人の女性達の因縁譚、「小倉物語」の地獄呵責の有様、さらに「因果物語」の說話群に托された応報思想の展開など、いずれも善因善果、惡因惡果というような善惡相對觀念による道德律的理解で、仏教本来の縁起觀や因果論のもつ汎宇宙的解釈に比してきわめて人間主義的行き方をしていることに注意しなければならない。勿論これは宗教一般のごく自然ななり行きであり、すでに仏教渡来とともに存在した思想に相違ないがこの時代にいちじるしいのは封建社会の特殊性とその庶民性を物語るものといえよう。「御伽婢子」や「狗張子」などの怪異譚のを多くも、説話的興味は勿論のことだが、一方に因果応報説を背

景として常に勸懲を志していたことを忘れてはなるまい。

次いで仏教側によって対儒教の立場から主張された三教一致思想による作品群を考えてみよう。三教一致思想がおもに仏教擁護の観点から説かれたことについてはさきの拙稿「三教一致物語の本質」において明らかにしておいたが、朱子学は本来仏教批判をその出発点としたので、儒・道（または神）の一致はあり得ても、儒仏一致は考えられぬところであった。即ち「本朝の神道は是れ儒道、五道は是れ儒道、固より差等なし」（文集附録）と説いた林道春や、その師藤原惺窩の所説は朱子の「理気説」に基づく宋学思想の日本の解釈であり、一方に徳川封建制度の指導理念となるための意識的擬態も感じられるのであるが朱子学そのものは「太極」や「理」といった超越的一元的存在によって万物に内在する自然法則を認め、その普遍性から生ずる「氣」の作用による気質の清明混濁の差で現実的差別が生ずる、と解釈するのである。その限りで人間社会に存在する「身分」をはっきりと肯定することになる。これに反して仏教はその空観哲学によって一切の現象を仮妄の心影とみるから、根本的には現実の社会組織や政治形態をその儘肯定できる筈がないのだ。その意味で朱子学のもつ「理」の自然法則としての普遍性とその性善的な倫理観は、仏教のものと極めて近似するものでありながら、なおはげし対立するものであった。

浮屠氏畢竟山河大地を以て仮となし、人倫を幻妄となし遂に美理を絶滅し、我道に罪あり……

という林道春の排仏思想は、「清水物語」において仮名草子とな

ってあらわれる。

来世の事ねがひ候とても、あすにもゆくみちならはこそさもあらんかし。玉のをのたえぬかきりは此世のすまふなり……。三綱五常のみちやふれなば。来世によき事ありともそれまでゆきつかぬさきにつみにをちぬへし

と彼岸思想を批判し、一方その出家主義についても次のように攻撃している。

出家になる時に。きをんにうむいとやんとなへさせられ候。

此心はおやのをんをもすてよといふころなり。……又ふうふのみちはなくてもよからむと思ふ事もありもこそせめ。仏といふもそしといふも人の子にあらずや。ふうふのみちなくは百年五十年のうちには出家もなく在家もなくなりてすくうべき衆生なくは仏法ありてもなにかはせん……

こうした挑戦的な排仏論に対する受動的な、仏教擁護の立場から三教一致物語が生まれていったのは趣深い。「清水物語」の反論として書かれた「祇園物語」は「清水物語」を逐条的に引用しながら批判して行くのであるがその態度は大方追随妥協的で当時の仏教側の儒教に対する態度をきわめて端的に象徴しているといえよう。清水が「人の人たる事をしるを大学の道とする」と説くのに対し、祇園は

大学の修身の章荀子の修身篇も、我身をおさめ候を本とする事なりされば其身をたたす事あたはすして人をたたさん事いかんともいへり。契矩の道と申事もかやうの事かしらす。仏法の中にわが身をおさめず人を教るをば、目なきものの人を導に

ことならずといへり。仏法も世間もわが身をおさむるを本とすへし、

と説くのである。それはおのずと仏教の倫理的理解、一種の儒教的理解ということになって行く。

凡そ仏の出世は勸善懲惡を以て根本とす。七仏通戒に諸惡莫作これ惡をいましめ。修善奉行は善をすすむるなり。世典の三墳五典また孔老の道母不教思無邪執中なと三綱五常みな其心也。外典の勸善懲惡は仏法よりはおとりて候……。

ある場合には仏教の優位を主張する為に独善的な解釈も試みられる。

五常礼楽を仏法のきたはしとして、人天教もとき給ふ。一經の中に、我三聖をつかはして、彼震旦を化すといへり。孔老顔回を申候。この三聖のもろこしにいてて礼楽の道ををしへ、人の心を善にうつす。是を初門として、仏法をひろめんためなり。

こうした三教一致というより、仏をあげて老儒又は神を両脇に侍らせるという立場をとるものこそ三教一致物語の一般的性格であった。「大仏物語」「糺物語」「見ぬ京物語」「百八町記」「海上物語」などいずれも同様である。「日本にては仏菩薩神となつて人の意をやわらげ仁義の道を教給ふなり。仏道儒道神道異名同意也。」と説く「糺物語」や「釈迦老子孔子の三法は一言一句を隔て去へきにあらす、たとへばこの三教は天心地三才父子母の三倫、日月星三光あるごとし一法も欠べからず」と論ずる「百八町記」が、それぞれ「清浄法行經」の「我遣三聖化彼震旦」の文句を掲

げ、「但儒教は世間の理のみ仏法は出世間の理たり、ここをもつてその優劣を知るべし」と述べているのもこれである。「海上物語」の所論もこれに外ならない。

又一人問、儒道仏道にかうぐわありや。僧の云、儒積道ともに勸善懲惡のをしへにて世間の師也。然といへども仏意に比せば毫厘の差ありて天地遙かにことなり、又同じ仏道中にも有漏無漏と云事あり、孔老の道は彼有漏に当れり、三教一枚なりといふも彼有漏の仏法と一枚なり、輪廻の業はまぬかれず……。

以上三教一致物語の諸作品が仏教の攻撃の前に、文中子以来の一致説を導入援用して融和を求めながら、僅かに仏教の優位を説こうとした僧又は仏教帰依者り手になることは充分考えられるところであらう。

しかしその執筆動機が自己の憾軻の想いや警世の念を啓蒙教訓の筆に托して庶民の倫理軌範の樹立を志そうという単純なものである限り、その思想はおのずと通俗浅薄にならざるを得ない。思想の紹介者や教訓家は元來何の抵抗も何の懷疑も持たないのである。またその心からはすべてが人を道德的に善導する事に帰する。「業」も「天命」も「因果」もこれ総て「善惡をただし、善ある者には賞をあたへ、惡ある者をば罰し給ふ」(為愚癡物語)と説き、「それぞれの氣分をうかがひ、仏法すべきなる若衆には仏道をもつて善に引入、惡をしりぞけ、儒道すべきなる若衆には儒道をもつて善に引入、惡をしりぞけたのごとく能人間に仕立候……」(可笑記)との教えとなるのである。十二因縁論もまったく倫理的に解し(為愚癡)、華嚴の四法法觀もまた同様である。(祇園)

また当時の民間信仰としての明神における靈驗談は薄雪物語、糺物語その他随所にあらわれているが、明神は元来神社の中で特に靈驗のあらたかなものに奉られた名称で、祈雨や治療というような現世利益的な意図の強い信仰対象である。その点観音信仰がその背景としていた天台密教哲学をもっていたのと多少趣きが違うといえよう。いづれにせよ古典、特に御伽草子来來蔵内の加茂、室、貴船、その他の明神がそれぞれに恋の手引きとか夢幻の託宣とかに登場するのもごく自然のことであろうが、そこにも筋立ての無理を神明の力で補おうとする安易な創作意識を見出すことができるのである。

儒教主義にたつ仮名草子は三教一致を説くもの以外、ほとんど女性教訓のものか、説話的なものかに限られてしまう。それは一般士庶人にとって儒教は教養の表芸であり、直接素読から入った故でもあるうか。その意味で同じ仮名書きでも崔鶯の「仮名世説」をはじめ、「三徳抄」「春鑑抄」「林道春」「葬倫抄」（松永昌三）「大和小学」（辻原元甫）「大和孝経」（小階長庵）など一流学者による仮名書き啓蒙書はその物語性の乏しさによって仮名草子とその性格を異にするものといわねばなるまい。それは「仮名列女伝」の跋文にはっきりと示されている。

……これは真名の文字なれば女童の類おのがじし読み解く事能はずして其誠めし本意深く心はく浅からぬ程をはかりしもの稀なりかし。今おろものの心に任卑しき言葉に和げつつ大方の趣ばかりを仮名に書汚し侍りき。これ才ありて雄々しき人などのゆめ見るべき物には非ず。只女どものもてあそびにて、且

は親に仕へ、姑になびき夫に従ひ、子をおほしたつる、一つの助にもなりぬとこそ。

「才ありて雄々しき人」の見るべきものでないとする態度こそこれら女訓物をささへ、また儒教主義にたつ仮名草子をつらぬくものであった。時代色というだけでなく女訓の故に儒教の正統というよりはより朱子学的であり、より倫理的であったのも止むを得ぬところといえよう。従って哲学的思弁的な理氣説は薄れ、徳目の一々が前面へ押出されるのである。

さてこうした封建女性の婦道を説き和漢の貞女賢女をあげてその鑑としようとする仮名草子は「女訓抄」「仮名列女伝」「内訓」「女仁義物語」「本朝女鑑」「和漢賢女物語」「名女物語」「名女情比」その他枚挙にいとまないが、そのいずれもが、五常・七去・三従・貞順、といった縦の人間関係、即ち支配隷属の身分関係に基づく徳目を強調するものであることは注目して良い。特に孝行と貞節を力説、一般論から説き起こし和漢の具体例に及び、最後に教訓を垂れるというのが普通の形式である。「賢女物語」を例にとると、

をんなはとかくくはじうとてところをやはらかににうわにして言葉あらかならず。うちにおんくはをふくみほかにせつぎをまもり、なに事にも人のいふことをもどきそむかず。人のいふにしたがひてすこしもおこたりあぎむくべからず。しかるをいはんやちちはの仰らることなどは、とりわけいなとはいはず、たとへわがこころにそまぬことなりとも、いかにもこころよげにつゆばかりもふしやうなるかほもなく御心のごとく

つかゆべし。又たとひちちははむりなることをおほせらるるとも、まづ一たんばどうしんしてかさねていさめ申あぐべし。とかくにちちはは御きをそのなはじところかけてばんじかんになつよくかうをつくすべし……。

と説き、更に舜がその父瞽叟に仕えて至孝の故に堯に見出された故事を引き、当代の娘達の不孝を歎いて、

人の娘たるものはよくよく父母にかうかうをつくし、何事もおほせをそむかず。とかくに御意にまかせてしたがひつかへたてまつる。これだいいちの心がけなるべし。

と結ぶのである。ここには目徳の強制はあつても、その内的必然性に対する批判はどこにもなく、単に女性の陰性や従順性に関して観念的思弁的な説明が加えられるのに過ぎない。思想というには余りにも貧しい議論でありこじつけに過ぎない。

それあんやうわかれてより。やうはうごきすみて天となり。

いんはにごりしづかにして地となる。いんやうふたつありてよりなんによりあり。なんにによりありてよりふうふあり。おとこはやうにとり、をんなはいんにとれり。かるがゆへにおとこはうごきすむゆへにものごとにはさがしく、をんなはにごりてしづかなるゆへにものごとにしづかなり……。

陰陽五行説的宇宙観によつて人間の発生と両性の別を説明し、そこに男女の機能的差異や社会的位置の相違を理づけようというのは、当時としては肯けぬこともないが、余りにも飛躍がありすぎ素朴な附会説と言わねばなるまい。こうしたものを援用して教訓啓蒙を志す時はその時代的限界というより、教訓者のもつ傍観

的態度の方がむしろ問題となる。単なる知識の請売りはしても、自己の今目的問題としての受けとめは放棄しているのである。そうしたところに思想が存在する筈がない。浮薄な術学家や傲慢な教訓者に思索は無縁である。こうした態度からは多少の合理精神も徳目の前に屈しなければならぬ。

ちちははのおほせをそむかず、なに事も御うけ申をよしとすといへばとて、父母のおほせ悪事ならば、いかにも仰にそむきて従はぬをよしとす。

と一応と孝との矛盾を提起しながらも

……いさめても父母正したまはぬとし怒りうらむる事なかれ、とかく身にわざはひの及ぶほどの悪事は、格別の事、そのほかよろづにつけておやの仰にそむく心からず。

というような一方的な押しつけによつて、その二者択一の苦惱を一挙に蔽つてしまふのである。こうした傾向は女訓物に特にいちじるしく、七去三従を教えようとする限り常に起つて来る問題であつた。勿論「列女伝」という原典それ自体に由来するそうした矛盾ではあるのだが、その影響をうける諸作品のいづれもが、なお何の抵抗もなしにそうした発想をそのまま踏襲し、わずかに筋立て変化に多少の新味を求めているに止つているのもその安易な創作態度を象徴するものといえよう。「女五経」も源氏物語をふまえて衣類の模様や色合いの染め方などに当代的な興味を感じさせるものの、「おとこいかやうにあたるとも女としてうらみずりんきをいたさず、わが身をきよくもつべし」と月並みな教訓に終つている。

女訓物以外の「智慧鑑」「悔草」「堪忍記」などの諸作品も儒教的教訓の態度は同様であり、その思想性も女訓物と大差ないことを言いそえておこう。

次に以上述べた伝統的思想に関わるものと違い、真に近世的なものの中核となつて新時代を形作つた、現実主義的、功利主義的精神について眺めてみたい。

長い戦禍がおさまつてようやく訪れた平和と共に、幕府の経済政策に刺激された中世以来の自然的商業は、急激に資本主義の様相をおびて来たのであつた。そうした趨勢を反映して、一般の経済思想や現実主義精神が助長されたのも不思議ではあるまい。それは具体的には彼岸主義の否定、仏教思想への批判となつてあらわれてくるのであつた。海外貿易で有名な島井宗室はその遺訓の中で嗣子に戒めている。

先今生にては今生の外聞失はぬ分別第一に候、来世の事は仏祖も知らぬと被仰候。況んや凡人の知る事にて無之、相かまいて後世三昧及五十候迄無用たるべき事。

こうした意識はおのずから儒教への親近性をもたらすのであつた。「今生の外聞」とは正にそれである。資本の運用や投下をもつて利殖を計るためには、まず蓄積しなければならない。それにはごく素朴な精励と節儉が要求される道理である。その点で儒教流のストイシズムが歓迎されたのも当然であらう。「智慧鑑」の「宋の張文節儉約を守らるる事」とか「為愚痴物」語「嵯峨の大福長者のこと」の富む道ををしゆることなど枚挙にいとまがない。精励と儉約がもたらす富貴に対して、庶民の要求は儒教のもつ賤富

思想をかたよせて、あくまでも肯定的積極的である。「長者教」は「さいかくしまつしてなりわひもつぱらなり。たとへハひんにむまれても銀子一くわんめのうちそともつ事ハふんべつなり……」と説き、「いたつらに月日をたにもをくらずハ。身をもつことのうたがひハなし」と教え、さらに有徳の貧といふことを掲げ、財宝なく家をもたず、金銀なければすべての気苦勞もないとのべるが後から改めて、「又人のいひけるは、それハあく女の賢者振り、乞食の断食といふものなり……」と反駁し、「なににつけてもかねのほしさよ、それ金は火に入ても損せず、水に入りても朽ちず、いよいよ光増す物なれば、かまだやなはいつミ屋、この三人のきんげんをよくよく分別して一分一厘にてもおろそかにつかふへからず。これ長者教のこころなり。」とその志すところを明快に記している。ここにみられた儒教的精神主義に対する抵抗意識は、「為愚痴物語」の「大福長者弟子にをしゆる事」にあらわれた仏教的傾向の濃い（別種と思われる）「長者教」の存在と比較するとき、いよいよ判然とその当代的町人意欲を物語るものといえよう。

さてこうした致富道への志向とは逆に享楽精神の台頭も忘れてはならないが、初期の「露殿物語」などにみられる煩惱即菩提といった仏教思想を援用したもの、「あだ物語」のような老荘の享楽主義を背景とするものから次第に当代的享楽精神や開放意欲が育まれていった過程については拙稿「粹の発生とその性格について」（第二十一集）に触れて置いたので、それに譲ることにして

以上述べたところから考えてみると、思想的仮名草子という名は冠せられていてもその「思想」はきわめて低俗・単純なものであり、社会的には知的啓蒙という進歩的役割ももたないではなかったが、それも俳諧の果たしたそれに及ばず、ただか庶民の道德軌範に何らかの支えとなったというに過ぎないのである。特に新興上流町人への文学的啓蒙という点から考えるならば「俳諧を学び給はば、八代集、新勅撰集、いせ物語、さ衣、つねづね学び給ふべし。源氏物語はわきて故事多くして、もっとも重宝なり。」

(初元結)と説く池田是誰の言葉にみられるように、俳諧修業がその必須条件として古典文学の教養を要求していたことを見逃すわけにいかない。事実、伊勢・大和・土佐・源氏・枕・方丈・徒然・万葉・八代その他の諸作品が続々と刊行を見、その註釈書群もおびただしい数に上っている訳で、それらが近世インテリ町人の育成に果たした役割りは、まことに大きかった、といわねばなるまい。このように俳諧を通じて育くまれた文学的素養があったればこそ、西鶴文学が享受され血肉化されたのである。その意味で俳諧を嗜む上流町人の文学的教養とその経済力とは一般的仮名草子の読者層のそれをはるかに上廻るものがあったと考えられよう。

散文と俳諧の本質的な相違は考慮するにしても、やはり単なる読者であるものと、制作者ともなり得る者ととの逕庭をはっきりと見出さなければならぬのである。また逆にそうした基礎的な教養をもたぬ一般大衆の情操的啓蒙を意図する仮名草子が低調卑俗であるのも止むを得ぬ処といえよう。いずれにしても窮極において

徳川封建制強化の一翼を担っていたという反動的性格は蔽えないものとして、次にその創作態度を中心に考えて行こう。

(二)

仮名草子、特に教訓啓蒙的なその演じた文化史的役割は十分に認められなければならないが、その封建制推進者としての社会的評価及びあくまでも近世準備期に終つたという文学史的位置づけとは別個に考えてよからう。そうした否定的評価は、根本的にはその思想的低級さ、というより、安易で迎合的なその作家精神に由来するといわねばならない。およそ文学において啓蒙を口にし教訓をうたうなど僭上のそしりをまぬがれぬし、そうした態度そのものはすでに文学以前でしかない。戯作者為永春水が、教訓を装ったのも当局への擬態に過ぎなかったのだ。西鶴は「万の文反古」の序文で次のように述べている。

見ぐるしからぬは文車の文と兼好が書残せしは世／＼のかし
こき人のつくりおかれし諸／＼の書物、是皆人の助となれり。
見ぐるしきは今の世間の状文なれば、心をつけて捨べき事ぞかし。
かならず其身の恥を人に二たび見さがされけるひとつ也。

こうした、人の為になろうためにではなく、人間の真実を求め描かずにはおれない作家精神、内からのうずきがさせたおのずからな業こそ真の文学となり得るのである。勿論、西鶴がここに到るまでに俳諧以来の「世の慰草を何かなと尋ねて」読者に与えようと志した戯作者精神を出発点として、教訓を標榜しながら概そ教訓らしからぬ非情な残酷を追究した「本朝二十不孝」の苦惱、さ

らには「本朝町人鑑」で示した教訓的姿勢とそれへの自嘲的口吻との相剋がもたらす矛盾と分裂、というような作家精神の遍歴があった事を忘れてはならない。その意味で西鶴には最初から一つの創作意識が存在していた事を知るのであるうし、教訓的仮名草子作家のいわば楽天的啓蒙精神とのへだたりを考えぬわけにはいかない。勿論仮名草子の中にも功利的なものでない極めて内面的表現意欲に発するものも現われて来ていた。それは「扱はをのがくちなぐさむばかりにていふにぞ有らん」という「美夜古物語」の一節が象徴する遊女評判記にみられる傾向であった。こうした意識こそ浮世草子へつながることを可能ならしめたのであろう。

扱て、教訓的仮名草子の説教的、傍觀者の態度が、その文学的低位性をもたらしただ最大の条件であった事はすでに指摘した。自らを指導者と自覚させるエリート意識は、常に問題を客観的批判者の側からのみ扱わせ、それがおのずと主体的な実践者としての苦悩や実感の薄いものとして行つたのであろう。「可笑記」の諷刺や慨世の言葉に何か空しい響きのあるのもこれであり、わずかに娘人改めに関する事項にある種の迫力のこもっているのも、それこそが彼の主体的な問題意識を強く喚起するものであったからに外ならない。それは儒教倫理を強調する女訓書にもはっきりと指摘することができる。「賢女物語」の結城左七郎の娘千世能姫が遊女に身を堕して父の危難を救つたことに對し、

さればながれをたてたるは父にはちを与ふるなれど命を救ひけるは真に有難き孝行にあらずや……

孝行の為にはいかなる手段もこれを讚美し肯定する精神は、その

間の主人公の二律背反に関する心理的葛藤に對しては目を蔽つてしまふ。その点御伽草子の「あきみち」が、主人公の妻を夫の父の仇討のために遊女となつて敵に身をゆるさせる、という筋を作っている場合と比較することができよう。その妻は夫の申し出に對して「現な殿の仰せかな。世にも例なき聞もならぬ御謀かな……」と言つてこばみながらも「我ゆゑに命をたとひ失ふともなどかは叶へ申さであるべきか、とはさては偽りにて候ひけるや」と迫られて「言葉に詰りて力無く」「勿ち海へも川へも沈まばや」と懊悩するのである。かくして仇討に成功はしたものの、敵の子を生んだ妻は出家し夫も亦遁世する。これは當時の実話を材料としたものと思われるが、その夫婦の苦悩はきわめて切実なものとして人に迫るのである。これはひとえにこうした異常な事件に對する作者の興味と貞操と義理の矛盾を自己の問題として受けとめた創作意識がもたらしたおのずからなるリアリスティックな手法に基づくものであつたろう。その意味で御伽草子の可能性を極限までおいつめた作品だといつてよい。その事によつて教訓的仮名草子の性格が逆に浮び上つてくるともいえるのである。實際「是業物語」における是業の妻の嫉妬振りなど友名の本妻のそれと並んで、巷間の事件としてのニュース性はさることながら、矢張り傍觀的教訓者とは違つた作者の創作態度を窺うことができるのである。

次にそのことは思想的な低位性とも密接に結びついていることを指摘して置きたい。

仮名草子に見られる仏教が、平安の説話文学以降御伽草子にも

見られた靈驗譚や本迹思想、更には通俗教化的な応報思想から多く出ないことはすでに述べた通りであるが、いかに衛学的に仏教用語を羅列しようともそこには生きた思想、問題追究の主體的思索の跡は露程も見られない。昔から伝えられた思想の殻を並べたててに過ぎない単なる紹介者の、無為にして儼然なる顔があるだけである。ここにはすでに鎌倉教仏において各宗の始祖たちが刻苦して築きあげたあの豊かな思想性に裏打ちされた美しい日本語の響きはみられない。また芭蕉が遺したようなきびしい求道の生活によって深められ、たゆみない彫琢によって磨きぬかれたあの珠玉の言葉は見当らない。思想内容の貧しさはその儘作家の内部燃焼の乏しさと一致していた事実を知るのである。

然し一方に、中世の観念的類形的表現技術から脱却を試みながら次第にリアスティックな方法を獲得しつつあった上昇的な遊女評判記の一群が、思想的には老荘流の虚無的享楽思想の影響をうけながらも、町人的現実的享楽精神をエネルギーとして、俳諧という文学的媒介を得ることによって、最も可能性に富む文芸を創造し得ていたことを忘れてはならない。

遊里という非情な機構の中に愛欲という永遠の機能を時間空間的に切断してもちこみ、王朝的美意識の導入を受うつつつも「粹」と名づけられる一種の理念を中心に「遊び」の精神文化を形成するためには、単なる在来思想の請売りや紹介とはっきりと相違する創造的燃焼が必要であつた筈である。愛情をもってかち得べき肉体を金銀をもってこれをあがなうというのは元来非情な行為であり、ましてこれが制度化し機構が整うことによってその非情さ

は度を加える。遊女は「かこのうちの鳥、いけすの魚に似たる身」（もえくひ）として客には「此方の氣に入ああなたの氣に背かぬ様にせねばならぬ身」（浪花鉦）である。この理をわきまえるものは「なぐさみとばかりおもひてゆかば、せくこともなく、にくむこともあらじ」（美也古物語）という悟りをもたねばならぬ。そこから「すてすてしげからぬ」（たきつけ）とか「すてすてしたはれぬ」（もえくひ）とかの意識が生まれて来るのである。こうした逆説的表現は俳諧を通して老荘や禪の表現法が採用されて来たものと思われるが、（これについては拙稿「粹の発生とその性格について」に触れておいた。）然しこの際重要なのはそうした既成思想の発想法を受入れた、ということより少くとも遊里という土壌から一つの思想体系が生まれて来たという事実と、それが一種の社会性をもち一般化して「粹」という美意識にまで生長したという点である。更にそれが後世には「通」や「いき」を誕生せしめる母体になったのを考えると、遊里を支える封建機構の投影であり、近世・社会人達の悲しい諦念の所産であるとはいいながら、きわめて必然的な彼らの知恵の所産であつたことに気づくであらう。このようにして彼ら自らの手で編み出し導き出して来た「遊び」の哲学によって裏打ちされた遊女評判記だけが浮世草子への架け橋として西鶴の出現を待ち得たのも偶然ではないのである。

(三)

以上述べた所によって、いわゆる思想的仮名草子が、いかに思

想的、あるいは思索的、でなかったか、という問題を、思想内容の解明と創作態度の考察といった両面から論じた訳であるが、次に結論をつける意味で、そうした観点から仮名草子の文学史的位置について検討してみたいと思う。

芭蕉が「笈の小文」の冒頭で、西行、宗祇、雪舟、利休など中世芸術家の名を掲げたことは彼の中世的性格を物語ってきわめて象徴的である。彼の芸術精神が形象技術と高次の提携を行った処に結晶した「高く心をさとりて俗に帰るべし」という境地は「かすみ」に凝集されているが、彼の思想的深さと主体的創作態度が、その用語措辞の彫琢と三位一体となって高度な俳諧文学をつくりだしている事は言うまでもない。さび、しおり、ほそみ、かすみ、とその展開の跡を辿ってみても彼の志したところは分明であるが、それらは常に仮名草子が求めていた卑俗な道德意識などをはるかに越えた、人間の根本命題につながるものであることによつてはじめて可能なきびしい鏤刻とはげしい内部燃焼を要するものであった。その意味でも一級芸術家である芭蕉は、素人作家の恣意的でしかも独善的な態度でかかれた無難な仮名草子と無縁な存在であつたといつて良いだろう。仮名草子は俳諧の影響を十分に受けたが、俳諧に与えた影響は皆無なのである。またすでに指

摘した通り有識町人に与えた文学的啓蒙も貞門談林のそれに較べては問題にならない。いずれの点から考えても仮名草子は俳諧ほどの芸術的洗練をもたず、思想的充実に乏しい第二級の文学に過ぎぬのであつた。

上方文学一方の雄である西鶴が談林俳人であり、仮名草子に接して現われた浮世草子もむしろ談林俳諧を直接の母胎としている。ことは言うまでもない。それが失数俳諧の叙事性を極限的に推し進めることによっておのずからにもたらされたものであるのは疑いをいれないが、やはり西鶴個人の芸術家としての内的必然性も十分に考慮しなければなるまい。その意味で西鶴の先行遊女評判記に対する志向は第二義的なものとして扱うのが妥当ではなからうかと思う。主因が談林俳諧の、また西鶴自身の内部条件によるものとするならば、改めて談林俳諧から浮世草子への推移が蓋然性を帯びて来ることになり、ここでも仮名草子の果たした役割りは稀薄化の度を増し、わずかに遊女評判記の存在が、浮世草子成立のためにその外部条件の整備を行ったに過ぎない、といつてよいであらう。つまり仮名草子は、近世文学の準備期における落し子であつたのである。